



KIERKEGAARD. PEQUEÑA FENOMENOLOGÍA DE LA DONACIÓN

Jérôme de Gramont
Institute Catholique de Paris, Francia
jerome.de-gramont@orange.fr

Resumen

Porque la alegría es lo que más nos importa, en este texto se investiga la posibilidad kierkegaardiana de un quinto principio para la fenomenología: “a tanto dolor, tanta alegría”, que se hace posible por la idea paradójica de que todo don perfecto viene de lo alto, pero siempre es recibido de manera oscura por el individuo que vive un mundo en el que Dios no es fenómeno. No obstante, el principio se abre como posibilidad ante la libre constatación de la inmutabilidad de ese Dios que aparece de manera también paradójica.

Palabras clave: alegría, fenomenología, dolor, donación, paradoja.

KIERKEGAARD. A SMALL PHENOMENOLOGY OF DONATION

Abstract

Because it is joy what we care about the most, this essay deals with the kierkegaardian possibility of a fifth principle for Phenomenology: “for so much pain, so much joy”, which is made possible by the paradoxical idea that every perfect gift is from above but it is always received in an obscure manner by the individual who lives in a world in which God is not phenomenon. However, the principle is offered as a possibility before the free observation of immutability of that God that also appears in a paradoxical way.

Keywords: Donation, Joy, Pain, Paradox, Phenomenology.

“Ángel que vienes, te conozco como el mar,
como la gravedad de los templos y la juventud de las palomas,
me alzaré contra ti. Seré fuerte.
Y poco importa mi derrota si vengo
al jardín del futuro, los brazos llenos de frutas nacientes”.

(Jean-Yves Masson, *Onzains de la nuit et du désir*,
Le Chambon-sur-Lignon, 1998, p. 106)

“El hombre tiene dos manos”.¹ Bajo esta observación de aspecto trivial se oculta una de las investigaciones más enérgicas de Platón para apropiarse de una figura absolutamente inaprehensible: la del sofista. Para captar a aquel que viene a buscar refugio en la oscuridad del no-ser, resulta imperativo intentarlo con las dos manos, apunta Teeteto (Platón, *Teeteto*: 226a). Incluso es posible que suceda igual cuando se trate de recibir lo más precioso. Leemos en la *Epístola de Santiago* este versículo que Kierkegaard habrá comentado varias veces —cuatro en total— y que parecen enmarcar su obra ortónima (VI: 31, 117, 131; XVIII, 43):² “Toda gracia excelente y todo don perfecto descienden de lo alto” (St 1, 17). Pero, ¿sabemos verdaderamente levantar los brazos para acoger lo que nos ha sido dado? —Nada es menos evidente. Toda gracia excelente y todo don perfecto vienen de lo alto, pero no toda mano sabe extenderse para recibirlos. Por esta razón, la primera lección de Kierkegaard consiste en que para paliar la torpeza de nuestra mano sea necesario intentarlo de nuevo, lo que

1 Este artículo tuvo su origen en una conferencia pronunciada el 4 de diciembre de 2013 en la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, en el marco del *Seminario Internacional: La verdad, el amor y el tiempo. Releer a Kierkegaard a 200 años de su nacimiento*, que fue parte a su vez del proyecto “Fundamentos filosóficos de la idea de solidaridad: amor, amistad, generosidad” (Ref. FF12012-37670), Depto. De Filosofía, Humanidades y Comunicación. Fue traducida para la *Revista de filosofía Open Insight* por Javier Ramos. Dedico esta traducción a la Fundación Oriol-Urquijo. [N. del T.]

2 Se citan las obras de Kierkegaard según la traducción francesa, indicando únicamente el volumen (en números romanos) y la página (en números arábigos). Los tres primeros comentarios son de 1843, que es el año en que son publicados los discursos edificantes. El último es de 1851 y se trata de su último discurso edificante. Hay que saborear la ironía de los comentarios de este hiperluterano que fue Kierkegaard: “La epístola de Santiago es una verdadera epístola de paja, porque no hay en ella la menor brizna evangélica” (Lutero, 1522: p.83).

lo habrá obligado a componer una obra doble, la mano izquierda al ofrecer al mundo los libros pseudónimos y la derecha los discursos edificantes. Prueba de que no podemos ir de una sola vez, ni todo seguido, a la cosa misma: obligados a tomar más bien el laberinto de los pseudónimos y de la comunicación indirecta. De una mano, al mostrar el objetivo (el amor que edifica), y de la otra al indicar el largo camino del existente para dejarse conducir (los estadios en el camino de la vida). Una célebre página de Lessing proporciona a Kierkegaard este motivo de las dos manos, hasta la paradoja de una anulación de su dualidad en beneficio de la sola mano izquierda: “Si Dios tuviera guardada en su mano derecha toda verdad, y en su izquierda el único y siempre vivaz impulso hacia la verdad, incluso con esta condición suplementaria de equivocarme siempre y eternamente, y si me dijera: ¡Elige! Me precipitaría con humildad sobre su mano izquierda y diría: Padre, ¡da! La verdad pura sólo es para Ti” (Lessing, 1778: p.174).

Si supone una locura olvidar nuestra humana condición de ser-en-el-tiempo para soñar la inmediatez de un ser-en-lo-verdadero, eso sería ceder a otro peligro más que acordar demasiado a Lessing y, por hablar esta vez como lo haría Pascal, preferir siempre la caza al trofeo. Si las razones son de peso para seguir el desplazamiento del centro de gravedad de la obra, del existir-ante Dios hacia el devenir cristiano, pudiendo el acento recaer desde ese momento sobre el devenir y la distancia mantenida por ese devenir, no será necesario sin embargo que esta distancia vaya hasta el olvido de aquello hacia lo que o hacia quien se encamina la existencia, como si diera igual con qué nombre justificar el esfuerzo de la existencia. De este modo es como se leerá a más de un comentarista aplaudir la construcción de la obra kierkegaardiana y el juego de su escritura, casi en el nombre del Cristo que se quieren ahorrar.³ Pero un camino que conduce in-

3 A títulos diferentes, por ejemplo, Jean Malaquais: “Desde el principio el ‘ante Dios’ es para Kierkegaard una pieza de recambio, el nombre de Dios es un testafarro. Ha habido engaño, después de todo: la exigencia cristiana, el ‘tu debes creer’ no le fue más que una idea-pantalla” (1971: p.301); Henri-Bernard Vergotte: “Todo el dispositivo kierkegaardiano descansa en la confianza que prestamos al valor onto-poético del lenguaje religioso cristiano. Pero, ¿puede éste desempeñar todavía este papel? [cuestión com-

diferentemente a todos los lugares posibles es como una brújula que indicara indistintamente todos los puntos cardinales: ¿quién querría confiarle su existencia? Siempre hay algún peligro en no leer en Kierkegaard más que las producciones de la mano izquierda, cuando añaden máscaras a las máscaras con el peligro de olvidar el *telos* de la obra, o incluso cuando parecen retener sólo la tonalidad oscura, la que presentan los títulos: *Temor y temblor*, *El concepto de angustia*, *La enfermedad mortal*, como si el camino que lleva al cristianismo sólo pudiese ir de pavor en pavor, sin ni siquiera la garantía de conducir a un término. Kierkegaard lo deplora en *Mi punto de vista*, cuando al volver sobre sus escritos del año 1843 apunta: “de la mano izquierda regalé al mundo *La alternativa*, y de la derecha, *Dos discursos edificantes*; pero todos, o sea todos, extendieron su derecha hacia mi izquierda” (XVI, 14).

Contra la tentación teocéntrica y el sueño de considerar todas las cosas desde el punto de vista eterno y divino (XVI, 198), es justo recordar el largo camino que es aquél de la existencia y el necesario desplazamiento del “qué” hacia el “cómo” —desplazamiento que no solamente está en el núcleo del *Post-scriptum* de Johannes Climacus⁴ sino que aporta también su razón de ser a toda la obra pseudónima, al mostrar a través de qué pruebas una existencia debe abrirse un camino que sea propiamente el suyo. Pero contra la tentación de la desesperación, el camino de la existencia que acumula sufrimientos e imposibilidades, es oportuno aludir a los dones perfectos que vienen de lo alto y que la “bendición concedida al cristiano le salva

pletamente retórica a la que el autor responde: no, antes de proseguir:] me parece que basta con que cada persona reaprenda a hablar en el tono que le es propio sin tratar de convertir a quien sea” [sigue un pasaje irónico acerca de una comunicación de Jean-Louis Chrétien dedicada a “La oración según Kierkegaard”] (1997: p.189); David Brezis: “Si, detrás del juego de la escritura o de la existencia kierkegaardiana, no hay nada, nada que parezca un fondo de verdad o una verdad fundamental, es un error querer llenar ese vacío, de querer encontrar, ahí donde el fondo se escabulle, la seguridad de un fundamento” [error en que consiste el comentario tradicional de Kierkegaard que lo lleva a una doctrina cristiana] (1991: p.20).

4 “Objetivamente, se acentúa lo que se dice, el QUÉ; subjetivamente, el modo en que se dice, el CÓMO” (X, 188). “El cómo de la verdad es precisamente la verdad. Por tanto, es falso responder a una pregunta poniéndose sobre un terreno en el que ella no se puede poner” (XI, 22).

de toda angustia” (XV, 74) —ahora bien, esta alusión de un oriente de la existencia y de las obras del amor con su tonalidad de alegría acompasa toda la obra escrita de la mano derecha, esta producción religiosa que Kierkegaard publica con su nombre. La insistencia acordada a uno u otro momento (el “cómo” o el objetivo) no sabría borrar la necesidad de su círculo. Hay obras que no se pueden escribir más que a dos manos, bajo la condición de que se añada que ellas están al servicio de un único pensamiento. Kierkegaard lo dice de varias maneras. Dos al menos.

Primera manera, a partir del *cómo*. Por supuesto, y como puede escribirlo Jean-Louis Chrétien en sus diez breves meditaciones que llevan por título *Para retomar y perder el aliento* “el *cómo* determina a su vez al *qué*, y no sabría estar separado de él, ya que es él quien lo pone tal y como se deja ver” (Chrétien, 2009b: p.156). Lo que equivale a glosar una declaración de los *Papeles* a propósito de una justa apreciación del *Post-scriptum*: “todos estos decires corrientes de Johannes Climacus sólo son algo subjetivo, etc., omiten, fuera de todo aquello que hay de concreto en él, que en uno de sus últimos capítulos muestra este aspecto singular de que hay un *cómo* que tiene la propiedad, tan pronto se lo formula exactamente, de aportar también una respuesta al *qué es*” (Kierkegaard, *Papirer*: X 2 A 299).

En toda cosa, es el inicio lo que es el gran asunto (Platón, *República*: II, 377a), la primera palabra que dará después el tono a las que la seguirán, pero también el modo: el tono mismo,⁵ el *cómo* (el *wie* de los fenomenólogos), más allá del sustantivo y del verbo, el adverbio: “como lo mostraba el genio de San Agustín, es del adverbio del que todo depende” (Chrétien, 2009b: p. 156). O bien, como lo muestra Kierkegaard en uno de sus siete discursos cristianos que componen *El evangelio de los sufrimientos* (1847), en toda cosa es el camino, que quiere decir el modo, lo que es el gran asunto (XIII, 284-287).

Creemos que el camino es el mismo para todos los que lo emprenden, tanto el joven como el anciano, el afligido como aquél que

5 Como afirma Kant: “Lo que está en discusión aquí no es la *cosa* sino el *tono*” (Kant, *KrV*: A 744/B 772).

está alegre —y es cierto, el mundo está trazado de caminos. Pero en cuanto se trata del espíritu, “el camino está en el modo en que se avanza” (XIII, 284).

Mostrar un camino no es mostrar un lugar y luego una sucesión de lugares, sino más bien un modo de avanzar. Porque todo reside, de hecho, en el modo de un Individuo, y la diferencia de modos decide el camino y el objetivo, de igual modo que el *cómo* correctamente planteado decide el *aquello*, eso que Kierkegaard formula así: “para el espíritu, es el modo de avanzar en el camino de la vida lo que marca la diferencia, y la diferencia de camino” (XIII, 285).⁶ Invitación a pensar que la diferencia de camino decide también el objetivo.

En el traslado de la pregunta *ti*, como pregunta platónica con vistas a la esencia (acentuando el *aquello*), hacia la pregunta *wie*, procurando describir las modalidades de la existencia o del apuntar intencional (acentuando el *cómo*), no es difícil reconocer un motivo propiamente fenomenológico. Lo que corrobora la observación de Merleau-Ponty en el Prólogo de la *Fenomenología de la percepción*: la fenomenología se deja reconocer como manera o como estilo antes de constituirse en método y en un conjunto de tesis. Lo que permite después encontrarla por todas partes, sobre todo en Hegel y en Kierkegaard (Merleau-Ponty, 1945: p.II). A menos que haya que reconocer como decididamente fenomenológico el hecho de que el *cómo* de la existencia permita acceder a la cosa misma, y que un pensamiento se construya alrededor del círculo formado por *aquello* que se da (toda gracia excelente y todo don perfecto venidos de lo alto) y lo que nosotros experimentamos (el *cómo* de la experiencia entendido como *pathos* existencial, es decir, como sufrimiento antes que nada). ¿Cómo se presenta un círculo semejante en el discurso de 1847 que medita sobre la relación entre el camino y el objetivo?

6 Véase el comentario a estas páginas de Jean-Louis Chrétien: “En el espacio de la existencia, el modo de caminar es el camino mismo, y el camino es ya de algún modo el objetivo. No hay... varios recorridos en un mismo camino sino tantos caminos distintos como recorridos” (2004, p. 141); “En el espacio de la existencia, el modo de caminar es el camino mismo, y el camino es ya de algún modo el objetivo. No hay... varios recorridos en un mismo camino sino tantos caminos distintos como recorridos” (2007a, p.58); “El recorrido es el camino mismo” (2009b: pp. 40-44).

Para mostrarlo, bastará con detenerse en el motivo principal de este discurso, el quinto de *El Evangelio de los sufrimientos* y no hará falta más que glosar el título: “La alegría no es porque el camino sea estrecho, sino porque la aflicción es el camino” (XIII, 287). Se trata de la alegría, y de lo que ella nunca podría consistir porque ella es de un cierto modo el único pensamiento que nos ocupa en todo momento de nuestra existencia. Se trata de la alegría, pero haciéndonos que nos resulte difícil saber lo que ella es, nosotros que comenzamos por no experimentarla sino más bien sufriendo de esta existencia que es la nuestra. Se trata de la alegría y de quien la dispensa —por extraña como nos parezca ahora, por desconocido que sea aquél que la suscita. Ahora bien, no hay más camino hacia la alegría, la promesa de que sea ella posible, la feliz promesa de que pueda ella venir, que el de la aflicción. Hay que alegrarse de que haya un camino *hacia* la alegría, pero el discurso de 1847 dice más: que la alegría *es* ese camino del sufrimiento, alegría paradójica que encuentra incluso en el sufrimiento sus recursos. Los siete discursos de *El Evangelio de los sufrimientos* elaboran muchas variaciones sobre este único pensamiento, “cada uno de ellos [bebiendo] suficientemente profundo del sufrimiento para encontrar allí la alegría” (XIII, 211), discursos ciertamente importantes, como señala Chrétien: “estos siete discursos sobre las alegrías paradójicas y seguras figuran entre las obras maestras del gran pensador danés” (Chrétien, 2009b: 41). En siete ocasiones, esta inversión del sufrimiento en alegría⁷ —motivo eminentemente henryniano si es que lo hay, porque entrega la fórmula exacta del historial de la vida— habrá mostrado, con el implacable rigor de la paradoja, de qué manera el *cómo* de la existencia, pero correctamente planteado (el sufrimiento cuando él es hecho de aquél que quiere llevar su cruz y hacerse discípulo del Cristo⁸), permite acceder a *aquello* que está en juego en su historia (la alegría). Que el cristianismo tenga

7 Esta inversión es asunto del segundo discurso de *L'Évangile des souffrances*: “¿cómo puede el fardo ser ligero cuando el sufrimiento es pesado?” (XIII, 29) Para un comentario de esta inversión, véase mi ensayo sobre Kierkegaard en *Le Discours de la vie* (de Gramont, 2001: pp. 216-229).

8 Asunto principal del primer discurso de *L'Évangile des souffrances* esta vez: “el pensamiento de seguir al Cristo y la alegría que él encierra” (XIII, 224).

paradojas es la lección completamente kierkegaardiana de Henri de Lubac en el pequeño libro lleno de sugerencias que dedica a esta palabra. Que el rigor de la fenomenología pueda medirse en función de las paradojas que ella suscita es la lección no menos kierkegaardiana sobre la cual se termina *Certezas negativas* de Jean-Luc Marion: “la paradoja no impide el conocimiento de los fenómenos sino que, al contrario, define la figura que deben adoptar para manifestarse, cuando contradicen las condiciones que la finitud no puede imponerles” (Marion, 2010: p. 317; de Gramont, 2010: p. 140, n. 1). Podríamos preguntar también a Henri de Lubac un quinto principio de la fenomenología, después de los cuatro principios recogidos por Michel Henry en su importante artículo de 1991 y recuperados por Jean-Luc Marion en *Siendo dado*: (1) “tanta apariencia, tanto ser”, (2) el principio de los principios del §24 de *Ideas I* que eleva la intuición donadora originaria a fuente legítima para todo conocimiento, (3) la máxima fenomenológica “¡Volver a las cosas mismas!”, (4) “tanta reducción, tanta donación” (Henry, 1991; Marion, 1997: § 1 p. 13-31), y ahora el quinto principio: (5) “Tanto sea el dolor, tanta sea la alegría” (de Lubac, 1959: p.136). Todos los sufrimientos no son los mismos, todas las historias no son la de Abraham o la de Job, todas las pruebas no son transformadas por la paciencia, la obediencia y el amor para que el camino de la aflicción sea el camino de la alegría (Grosos, 2004: pp.83-91). Se abren enormes posibilidades para una fenomenología de la afectividad susceptible de describir las diversas figuras del padecer y del sufrir a propósito de este quinto principio: “Tanto sea el dolor, tanta sea la alegría”.

Segunda manera de reunir las dos vertientes de la obra kierkegaardiana en un mismo círculo: a partir del objetivo. A partir de lo que el pensador danés no habría dejado nunca de presentar como su primer y su único pensamiento. Un pasaje de un *Discurso piadoso* de 1849 que trata sobre *Los lirios del campo y las aves del cielo* y su silencio dan la medida de la tarea y de sus dificultades:

Ese silencio es el inicio, que consiste en buscar *primeramente* el reino de Dios. Es así como, en un sentido, en el terreno religioso, se vuelve al comienzo yendo hacia atrás. El inicio no es el

punto de partida, sino el punto de llegada y se llega a él yendo hacia atrás. El inicio es ese arte de *devenir* silencioso; porque ser silencioso como la naturaleza no es difícil. Y el devenir en el sentido más profundo de la palabra, devenir silencioso ante Dios, es el inicio del temor a Dios; porque si este temor es el comienzo de la sabiduría, el silencio es el comienzo del temor a Dios (XVI, 298).

Semejante declaración no menciona solamente el único pensamiento que tiene en vilo la obra entera de Kierkegaard: buscar *primeramente* el reino de Dios —y *primeramente* quiere decir aquí únicamente— ya que inmediatamente después de haber avanzado rectamente hacia la cuestión menos con el pensamiento que con la existencia misma, ella da este nuevo paso, hacia atrás, que toma la medida de la distancia que separa el existente de Dios y del lapso de tiempo que le será necesario para acceder finalmente a una primera palabra. Ahora más que nunca hay que darle la razón a Tertuliano: “el cristiano no nace, se hace” (Tertuliano, *Apologética*: XVIII, 4; PL 1, 378)⁹, que se haya nacido pagano o, peor incluso, bajo ese régimen de cristiandad olvidadizo de esa paradoja viviente que quiere decir ser-cristiano en el mundo. Lo que explica la necesidad de la edificación (producción de la mano derecha) y justifica aún más la obra pseudónima (producción de la mano izquierda) en la medida en que ella se dirige antes que nada a aquél que está lo más alejado del reino. Detengámonos un instante en esta marcha hacia atrás al comienzo. De hecho este pasaje suscita no pocas observaciones al igual que promesas de amplios desarrollos.

(1) Lo que está descrito en esta página como una reducción al silencio de nuestras experiencias y discursos con vistas a volver al reino de Dios, que es necesario entender aquí como el único asunto de nuestra existencia, puede recibir su propio nombre: el de la reducción. Lo que está en juego en semejante silencio no es nada menos

⁹ Aunque se podría acudir a otros pensadores, por ejemplo Descartes: “primeramente hemos sido hombres antes que cristianos” (*Notae in programma*, AT VIII, 353; *Œuvres*, édition Alquié, t. 3 (1973), p. 802).

de hecho que una reducción propiamente “teológica” en la que la suspensión de nuestro ser-en-el-mundo, con su juego de evidencias y preocupaciones, libera el acceso a la inevidencia de Dios y su reino. “Reducción teológica”, la palabra no es kierkegaardiana sino de cuño lacostiano (Lacoste, 1990: p.122),¹⁰ lo que no impide que aparezca en el primer estudio de *La fenomenalidad de Dios* dentro de un contexto decididamente kierkegaardiano, el de las *Migajas*. Que no se trate allí mucho la cuestión del mundo, o de lo histórico-mundial, sino solamente de nuestra relación con Dios, no significa que el mundo no sea de ninguna importancia, sino que la “reducción teológica, en las *Migajas*, aparece sin lugar a dudas como reducción a lo esencial” (Lacoste, 2008: p.29). En otros escritos que no sean los de Johannes Climacus se aporta un trazado de ello; dos pasajes de los *Papeles* que será suficiente citar ahora para no embotar el filo con el narcótico de los comentarios. Dos pasajes que reconducen al existente a un lugar fuera del mundo o al esencial pensar-a-Dios. En el primero, Kierkegaard evoca las raíces más profundas de su vida, “por los cuales estoy como injertado a lo divino a quien le importo, incluso si el mundo se hundiera” (Kierkegaard, *Papirer*: resp. I A 75; *Journal* t. 1, p.53). El segundo trata sobre este pensamiento, el más esencial, que es propiamente el de la oración: “el punto de Arquímedes fuera de este mundo es una celda de oración, en la que un verdadero orante reza con toda sinceridad —y moverá la tierra. Sí, si existiese este orante y su verdadera oración, sería increíble lo que podría llegar a hacer” (Kierkegaard, *Papirer*: IX A 115; *Journal* t. 2, p.267).¹¹

(2) Al igual que no todos los sufrimientos son iguales, los silencios tampoco se parecen. El silencio del cristiano no es el silencio del ave

10 Lacoste introduce también la variante de “reducción escatológica” (1990: p.201) y “reducción litúrgica”: “si es verdad que la experiencia litúrgica permite al hombre acceder a lo que le es más propio, será pues verdad decir que la reducción litúrgica pone entre paréntesis lo inesencial” (1994: p.210).

11 Estos dos pasajes son citados respectivamente por Gregor Malantschuk en su comentario al *Discurso sobre “La inmutabilidad de Dios”* (1962, p. 127) y Nelly Viallaneix (1979: t. 2, p. 226). Hay que entender este esencial “pensar-a-Dios” exactamente en el sentido en que Emmanuel Lévinas puede subtítular su recopilación de 1991: *Entre nous*. “Essais sur le penser-à-l’autre”.

—porque el lirio y el ave nos enseñan el silencio, mas éste les resulta fácil, pero nosotros tenemos que aprender difícilmente el reino y el silencio (XVI, 300) —pero hay otros silencios, más difíciles todavía, como el silencio de lo demoníaco es distante de el del caballero de la fe (Chrétien, 1998, p. 71; 2000: p.100). Sólo la historia del existente puede mostrar que el silencio es el suyo —aquí la historia de aquél que se vuelve cristiano cuando asiste a la escuela del lirio del campo y de las aves del cielo para acallar las algarabías del mundo y las preocupaciones de la existencia. Al igual que no nacemos cristianos tampoco lo hacemos en la alegría, pero aprendemos del lirio y del ave a arrojar las preocupaciones que engendran el tormento y la desolación para entrar en la alegría. Aprendemos del lirio y del ave a “desprendernos” del fardo de la existencia¹² y del peso de todas sus preocupaciones (XVI, 328), y así a medida que nos encaminamos hacia el comienzo, entramos en esa alegría perfecta que es alegría sin condición (XVI, 324).

La descripción rigurosa de este volverse-cristiano pasa por una exposición del punto de partida: la preocupación de los paganos, y de su abandono. En la época de los tres discursos piadosos de 1849 (XVI, 287-331) este abandono pasa por la reducción al silencio del mundo para buscar primeramente el reino de Dios (primer discurso), por la suspensión de nuestros proyectos humanos para obedecer incondicionalmente a Dios (segundo discurso) y por el hecho de descargarnos de todas nuestras preocupaciones en Dios para entrar en una alegría incondicional (tercer discurso). En la época de *Los discursos cristianos* de 1848, esta descripción contiene siete variaciones sobre las preocupaciones de los paganos (XV, 13-84): la preocupación por la pobreza, la abundancia, la insignificancia, la grandeza, la temeridad, el atormentarse y, finalmente, la irresolución, la inconstancia y la desesperación —y la única lección que nos libera de ellas: “el cristiano no tiene esta preocupación” (XV, 14, 24, 36, 46, 58, 66, 77). Como el paganismo se ve definido en estas páginas como el modo de ser sin Dios en el mundo (XV, 19), no es difícil

12 Fardo de la existencia cuyo nombre propio es “melancolía”. Véase la breve monografía que le dedica Romano Guardini: “su nombre que se dice *Schwer-Mut*. Pesadez del alma. Un fardo pesa en el alma y lo agobia hasta el punto de que se hunde” (1992, p. 31), y que se inspira ampliamente en los escritos kierkegaardianos.

reconocer en esta descripción de la preocupación el hilo conductor de una hermenéutica de la facticidad que obedezca a un estricto ateísmo metódico –podemos llamarla hermenéutica del paganismo (de Gramont, 2001: pp.137-149). No se sorprenderá uno de que Heidegger haya sido un lector atento de estas páginas –una nota de *Ser y tiempo* que se refiere a los discursos edificantes puede confirmarlo: “hay más que aprender filosóficamente de sus escritos “edificantes” que de sus escritos teóricos –con la excepción de su ensayo sobre *El concepto de angustia*” (Heidegger, 1927: § 45, p.175 nota). Por otro lado, sabemos que en 1924 Heidegger leía a su círculo de estudiantes pasajes de los tres *Discursos* de 1847 sobre “lo que nos enseñan los lirios de los campos y las aves del cielo”.¹³ Lector, pues, de Kierkegaard pero solamente hasta un cierto punto,¹⁴ al no retener de estos discursos más que el momento del paganismo, renunciando por eso al horizonte cristiano de estas páginas y la escansión de la angustia en detrimento de la alegría. Leer, en cambio, estas páginas hasta el final: leerlas en su encaminamiento hacia el comienzo, que al menos quiere decir hasta el punto del cambio de la preocupación por despreocupación y del fardo de la existencia por levedad de ser, conlleva entrar en discusión con Heidegger para que el mundo no aparezca como “el horizonte de todo nuestro ser” (Chrétien, 2004: p.114).¹⁵ Es una explicación tal porque hay semejante movimiento transformador de la preocupación en la despreocupación que esboza Jean-Louis Chrétien en las últimas páginas de su artículo “Lucidez de uso” –un movimiento transformador que nos libera del mundo para inventar un uso más libre de él: “la lucidez cristiana del uso, es el no-uso de él, dicho de otro modo la despreocupación en la preocupación (“Yo os quisiera libres de preocupaciones”, dice el versículo 32 del capítulo 7 de la primera carta de Pablo a los Corintios)” [...] A

13 Véase Christian Sommer, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, París, 2005, p. 139 n. 5.

14 En el sentido en que Pascal puede escribir: “Ateísmo marca de fuerza de espíritu pero solamente hasta un cierto grado” (*Pensées*: Br. 225, Laf. 157).

15 La hipótesis de que la fenomenología pueda liberarse del horizonte del mundo (o del ser) está en el núcleo de la fenomenología de Jean-Luc Marion.

quien sabe usar bien, todo se transforma en bien, libre como es para el uso, y para el uso del mundo, cuando es libre de usar” (Chrétien, 2004: p.114). Dejemos lamentablemente el comentario de estas páginas donde lo más simple se solapa con lo más difícil.

(3) Este camino al comienzo yendo hacia atrás muestra que para el existente el punto de partida no era siempre más que una salida falsa. Y que tengamos que sustituir la evidencia primera del mundo por la inevidencia de Dios, o esta paradoja de existir-ante Dios como si no hubiera mundo. El mismo discurso sobre el silencio del lirio y del ave repite esta paradoja por la evidencia del Yo afectada a su vez de vanidad: “en el sentido más profundo de la palabra, debes reducirte tú mismo a no ser nada, a volverte una nada ante Dios, a aprender a callarte; este silencio es el inicio, que consiste en buscar *primeramente* el reino de Dios” (XVI, 298). Por consiguiente, ni el horizonte del mundo ni la evidencia del Yo pueden constituir ese verdadero comienzo que busca el existente, más aún que el pensamiento, para volverse sí mismo y nacer a la alegría.¹⁶ “Soy” quiere decir: “Ante Dios no soy nada”, y la evidencia del ser en primera persona debe borrarse ante la búsqueda de la tercera persona de Dios y su reino. Sólo quien se vuelve esta nada ante Dios se vuelve sí mismo y puede nacer a la alegría. Esta paradoja es la de devenir-cristiano: del mismo modo que sólo el camino de la aflicción es camino de verdadera alegría, sólo el camino de la pérdida de sí, el que comienza por buscar *sólo* el reino, se conduce a sí mismo y a nuestro nacimiento a la alegría. El que busca primeramente el reino encontrará también su propia vida, pero solamente por añadidura. El que se vuelve-nada ante Dios recibirá de Dios mismo ese ser que no tiene. El que pierde su vida porque busca únicamente el reino la encontrará.¹⁷ Esta derrota es su victoria si esta victoria es en primer lugar la de Dios.

16 Esta doble revocación del mundo y del Yo como condiciones de la fenomenalidad (aquí, la del comienzo y la del reino de Dios) se cruza de nuevo con el trabajo de Jean-Luc Marion.

17 Variante de Mt 10, 39 : “El que encuentre su vida, la perderá; y el que pierda su vida por mí, la encontrará”. Hay que entender este devenir-nada como un primer don de Dios –con la condición de interpretarlo también a la luz de una llamada creadora que nos hace ser (Chrétien, 1990, p. 169).

Un discurso edificante de 1844 comenta de maravilla esta inversión a propósito de la oración: “La verdadera oración es una lucha con Dios en la que se triunfa por el triunfo de Dios” (VI, 342-363). Jean-Louis Chrétien la evoca en diferentes ocasiones (1998: p. 35; 2000: p. 115; 2009b: p. 122), pero es casi en cada libro que aflora el episodio del combate entre Jacob y el ángel, esta justa amorosa en la que ser herido quiere decir ser bendecido: “porque este combate es una justa amorosa, como lo han visto bien los místicos al tratar del combate entre Jacob y el ángel, y el sí es ajeno a toda inversión que desgarre de contrario a contrario. Es el tema de un discurso edificante de 1844: *La verdadera oración es una lucha con Dios donde se triunfa por el triunfo de Dios*” (2000: p. 115; 1987: p. 85; 1997: p. 11; 2000b: p.173; 2007a: p. 86; 2007b: 27, 29; 2008: p.62; 2009a: p. 185; 2009b: 114; *et al.*). Hay que ver ahí un episodio emblemático de una fenomenología de la fragilidad en la que la alegría naciente nunca va sin herida ni temblor. Y, de hecho, no hay un libro de Jean-Louis Chrétien que no esté marcado por esta debilidad primera y la promesa de historia a la que, sin embargo, ella abre. Pero podrá leerse también en estas páginas de Kierkegaard una figura ejemplar de esta inversión de la fenomenología histórica¹⁸ que toma como hilo conductor no ya las tareas de la subjetividad constituyente, sino el carácter primero de la llamada, del acontecimiento y del don y el carácter segundo de nuestra respuesta y sus múltiples figuras.

*

* *

Este camino al comienzo yendo hacia atrás encuentra tal vez una de sus ilustraciones más fuertes en el último discurso edificante de Kierkegaard, aquél que escribe en 1851 pero publica en los últimos meses de su vida (1855), en el momento en que la polémica que lo enfrenta a su tiempo y a la Iglesia de esa época está en su apogeo, un discurso completamente dirigido hacia el descanso de la existencia en Dios (sosiego) y que presenta sobre todo como su primer amor:

18 Retomo aquí el título y la hipótesis de trabajo de Carla Canullo (2004).

“podría llamar este texto mi primer amor, aquél al que se vuelve constantemente” (Kierkegaard, *Papirer* XI 3 B 289).¹⁹ Este discurso trata sobre “La inmutabilidad de Dios” (XVIII, 43-60)²⁰ y he aquí el motivo de ello: “Así que vamos a hablar ahora de ti, lo inmutable, o de tu inmutabilidad, en el pavor tal vez, pero para alcanzar el sosiego” (DE 102). Entendamos bien lo que está en juego en estas páginas: esta inmutabilidad no solamente dice algo de Dios sino también de nosotros mismos. También se presenta el discurso antes que nada como un comentario de la Epístola de Santiago: “Toda gracia excelente y todo don perfecto descienden de lo alto, del Padre de las Luces, en el que no hay ni cambio ni sombra de variación” (St 1, 17; DE 95). Que Dios sea inmutable quiere decir que nunca faltará a sus promesas y que los dones venidos de lo alto nos son verdaderamente dados. El horizonte del mundo y la evidencia del Yo pueden de hecho borrarse, pero no el amor de Dios y los bienes que Él dispensa ya que tal es el único pensamiento al que nos reconduce la meditación kierkegaardiana (reducción teológica).

[El Apóstol] habla de un “Padre de las Luces” que reina allá arriba en donde ninguna variación lo alcanza ni le hace sombra. Habla de los “dones perfectos y excelentes” que descienden de lo

19 Tomo la cita según el comentario de Gregor Malantschuk (1962: p. 125). Acerca de este discurso casi testamentario, véase nuestro ensayo *Le Discours de la vie* (2001: p. 235), y el trabajo de André Clair, *Kierkegaard. Penser le singulier* (1993, p. 203-206). Este escrito, que aclara retrospectivamente la obra entera del pensador danés, verifica la observación de Anne-Christine Habbard en su “Presentación de *Cartas escogidas de Kierkegaard sobre el amor y el don*”: “el pensamiento de Kierkegaard no se halla enteramente en la melancolía, la desesperación, el temor, el temblor: existe también en su seno un pensamiento real del amor, del don, de la alegría –la alegría de ser, y la alegría de dar” (1998, p. 3). Observación que hacía ya Jacques Colette en el Coloquio de la Unesco de 1964: “el Kierkegaard íntimo tal y como se encontraba ante Dios en la oración era mucho más pacífico y sereno que el hombre que se había dedicado a la comunicación indirecta en la pseudonimia. Los textos son bastante impactantes y, especialmente, ese último discurso edificante de [1855] sobre “La Inmutabilidad de Dios”, sobre Dios claridad, el Padre de las Luces ante el cual desaparecen la angustia e incluso la convicción de la falta, aunque el hombre permanezca hasta el final *simul justus et peccator*” (1966, p. 243). La angustia se borra, lo que también quiere decir que estuvo presente.

20 En este caso, seguimos la traducción de Jacques Colette, seguida de un estudio de Gregor Malantschuk (1962), signada como DE.

alto, de este Padre que, como Padre de las Luces o de la luz, sabe infinitamente asegurarse que en verdad el bien y lo perfecto vienen de Él, el Padre que no quiere nada más y no piensa en otra cosa que no sea en enviar constantemente los dones perfectos y excelentes (DE 98).

Con el anuncio de semejante noticia no deberíamos experimentar más que alegría y explosión de júbilo. Sin embargo, no se produce nada de eso, y la primera palabra que le viene a Kierkegaard en respuesta a la inmutabilidad de Dios es el pavor. Es necesario tomar conocimiento de esta primera palabra y del hecho de la alegría, al igual que la obediencia incondicionada o que el silencio de aquél que se debe mostrar presto a escuchar pero lento a hablar (St 1, 19; DE 98),²¹ no se encuentra en el comienzo sino al final del camino (DE 102). Y que sólo un largo camino, largo y estrecho, puede conducirnos desde este punto de partida (salida falsa) a ese comienzo verdadero: nuestro primer amor, y a la alegría de recibir lo que el Padre de las Luces no ha dejado de darnos. En el comienzo es la donación perfecta que viene de lo alto —pero ahí donde Dios, igual a sí mismo, inmutable, da sin cesar, nosotros faltamos al hecho de recibir y recibir en la alegría. Este pensamiento que debería ser el primero y el más feliz se rompe. Para nosotros, “este pensamiento [Dios inmutable a la vez que dones inmutables que vienen de Él] causa pavor, no es más que temor y temblor” (DE 104). Aquello que se nos da en la claridad completa del Padre de las Luces es a nuestra desmesura, y semejante desmesura pronto nos ha hecho herirnos y nos ha lanzado a la turbación. “Así, pues, sólo hay temor y temblor en el pensamiento de la inmutabilidad de Dios, es casi como si eso sobrepasase de muy lejos las fuerzas humanas de tener que tratar con semejante inmutabilidad, sí, como si este pensamiento debiera precipitar al hombre en la angustia y en la perturbación hasta la desesperación” (DE 118). Si fenómeno es lo que sale a la luz, sería inconcebible una fenomenología kierkegaardiana que no fuese paradójica —no porque

21 Por retomar aquí los asuntos de los tres *Discursos edificantes* de 1849 sobre el lirio de los campos y el ave del cielo: el silencio, la obediencia y la alegría (XVI, 295-331).

la luz viniese a faltar (hipótesis que precisamente rechaza la inmutabilidad de Dios) sino porque somos en primer lugar incapaces de recibir respecto de aquello que son los dones venidos de lo alto.

O, más bien, hay razones para inscribir efectivamente la paradoja en el núcleo de la fenomenalidad: unas veces porque Dios sólo se entrega a nosotros bajo el modo de lo incógnito, de modo que nos es lo más alejado e inevidente aun cuando debería mostrarse como lo más próximo y manifiesto;²² otras veces porque nuestra potencia de acogida del fenómeno incurre en una falta, de manera que permanecemos ciegos o incapaces de recibir lo que se da como se da, a la luz que le es propia, reteniéndola más bien dentro de los límites de una oscuridad que es la nuestra;²³ y aquí porque lo que se da de un cierto modo sólo puede ser recibido de otra forma, según una separación máxima entre la luz y la oscuridad, la alegría y el desamparo, de modo que al recibir los dones perfectos que vienen de lo alto sólo experimentemos temor y temblor²⁴ en lugar de la alegría esperada. Por consiguiente, fenomenología paradójica, donde aquello que se da es necesariamente recibido por el contrario de su modo de donación, y donde el anuncio más feliz lejos de suscitar una alegría sin medida nos precipita en la angustia y nos lanza a la turbación hasta la desesperación. Los pensamientos más alegres son pensamientos que nos hieren: *pensamientos que atacan por la espalda* —la fórmula sirve de título a la tercera parte de los *Discursos cristianos* de 1848, pero sobre todo aporta un hilo de Ariadna a toda la obra de Kierkegaard: “como lo dije en mis últimos *Discursos*, así todo mi terrible esfuerzo de escritor se reduce a un único gran pensamiento que consiste en herir

22 De ahí lo que Jacques Colette puede considerar como el principio de una “fenomenología negativa”: “Dios es lo contrario del fenómeno” (*Papirer*, XI 2 A 51; citado y comentado en 1994, p. 133).

23 De ahí lo que bien puede llamar Jean-Yves Lacoste “fenomenalidad paradójica”, pero añadiendo esta observación: que pertenezca a nuestra libertad (a una decisión de ver, a un acto de amor) de hacer posible una percepción del fenómeno en primer lugar ausente: “Fenomenalidad paradójica, que no puede ser percibida si una decisión de ver no dirige la percepción” (2008, p. 98).

24 “Para nosotros, hombres leves e inconstantes, no hay más que temor y temblor en esta meditación sobre la inmutabilidad de Dios” (DE, 113).

por detrás” (*Papirer*, VIII A 548; en *Journal* t. 2, p. 205.), incluida la obra de la mano derecha, los discursos consagrados a la edificación —porque el que edifica no es en primer lugar el que sosiega sino el que hiere, “es en primer lugar *un sujeto de pavor*” (XV, 89)—.

Y, sin embargo, en este discurso testamentario enteramente dedicado a la inmutabilidad de Dios y a los dones perfectos que vienen de lo alto “sólo se trata de alegría y felicidad” (DE 98). No tendremos otro camino para dirigirnos hacia atrás, hacia esta alegría, hacia este comienzo de la experiencia (los dones perfectos que vienen de lo alto) y hacia este primer amor (por Dios inmutable) que el camino del sufrimiento. Y no habrá otro principio que el que se nos mostró como el quinto principio de la fenomenología: “tanto sea el dolor, tanta sea la alegría” (de Lubac). Aquél que está en la adversidad no le será suprimida. Aquél que está en el sufrimiento se le pedirá que lo atraviese.²⁵ Pero le será dado también la posibilidad, al atravesarlo, de transformar su sentido para que se vuelva alegría. Cada discurso kierkegaardiano tiene por única tarea la de mostrar, partiendo cada vez de cero, *cómo* esta adversidad que tiene por nombre propio sufrimiento puede conducir a la alegría —por ejemplo: “¡el valor puro es capaz, en el seno del sufrimiento, de retirar al mundo su potencia, y él mismo tiene el poder de cambiar el oprobio por la gloria, la derrota por la victoria!” (XIII, 324). Lo que supone mostrar que esta inversión es siempre posible —y lo es a la medida del Dios inmutable y siempre amante ante el cual podemos presentar en todo momento nuestro sufrimiento: “Desde el momento en que ante Dios el hombre sufre como culpable está asegurado en cada instante, y pase lo que pase, que Dios es amor” (XIII, 265) —y que es posible ahora, y no solamente en otro mundo o en un futuro tan incierto como lejano: “porque, al hablar de este modo, no decimos que el hombre de bien triunfará un día en otro mundo o que su causa logrará imponerse una vez aquí abajo; no, triunfa en plena vida, triunfa al sufrir en su vida viviente, triunfa en el día de su aflicción” (XIII, 324).

25 Así, Philippe Forest, al comentar a Kierkegaard : “El único consejo que se le puede dar entonces a un hombre en la adversidad es el más absurdo que pueda haber. Dice: “¡Desespera!”. Ése es, sin embargo, el verdadero imperativo ya que sólo la desesperación coloca al individuo ante el misterio al que, para ser, debe responder” (2007, p. 135).

Cuántas posibilidades se le abren ahora a una fenomenología de la afectividad y de la fragilidad, para mostrar cómo, en el seno de lo más frágil, incluso si la existencia fuera arrojada al más grande desamparo, la alegría nos es siempre prometida, y desde ese momento. Son tantas paradojas las que enumera el mismo Evangelio de los sufrimientos —como la de una derrota que se transforma en nuestra victoria: “la verdadera oración es una lucha con Dios en la que se triunfa por el triunfo de Dios” (VI, 342-363), la de una pobreza de la cual sacamos nuestra riqueza: “la alegría de pensar que, cuanto más pobre te vuelves, tanto más puedes también enriquecer a los demás” (XV, 107), o la de una deuda de la que hay que esperar no estar nunca en paz, la que hay que bendecir y de la que se trata en *Las obras del amor* de 1847: “nuestro deber de permanecer en deuda mutua de amor” (XIV, 160-188). Jean-Louis Chrétien habrá comentado cada uno de estos ejemplos, pero tenemos derecho a leer en las páginas que les dedica más que un simple comentario erudito, y de reconocer en ellas un verdadero programa —para él y tal vez para nosotros.²⁶ Tres citas valdrán como conclusión, es decir, como invitación a continuar:

Sólo hay verdadera fuerza en la debilidad, una debilidad labrada por lo que viene hacia nosotros. Que la herida pueda bendecir, y la bendición herir será meditado... a propósito del combate entre Jacob y el ángel (2000b: p.173).²⁷

El discurso cristiano de Kierkegaard tiene por objeto —como todos los de esta sección [la segunda sección de los Discursos de 1848, “Sentimientos en la lucha de los sufrimientos”] —una inversión: la inversión por la cual, en el estado de gracia y sólo por

26 Sobre la importancia de Kierkegaard en su propio recorrido, véase la breve indicación en una entrevista reciente con Camille Riquier: “Kierkegaard, el primer pensador cristiano que haya leído con detenimiento” (2013, p. 242).

27 Hemos destacado ya la importancia que tiene para Jean-Louis Chrétien este asunto del combate entre Jacob y el ángel en los preliminares del dossier que le dedicamos en *Nunc* n° 8, septiembre 2005, p. 27.

la fe, la pobreza se hace condición necesaria del enriquecimiento del prójimo, y por ello incluso riqueza (1990: p. 271).²⁸

Esta deuda [infinita] es el amor del que somos deudores los unos para con los otros, es la única de la que no se puede y no se debe estar en paz. Se contrae al dar, porque poder dar es haber ya recibido –gratuitamente, pero no por nada. Lo infinito de la deuda forma, para Kierkegaard, lo que caracteriza propia y exclusivamente al amor (1991: p.267).²⁹

¿Cómo no estaríamos en deuda, de por vida y eternamente, cuando los dones perfectos descienden de lo alto, del Padre de las Luces, y cómo esta deuda no podría ella aparecernos un día más alegre que todas nuestras riquezas?

28 Los bienes terrestres o mundanos son tales que al darlos nos volvemos más pobres. No ocurre lo mismo con los bienes espirituales, que es al darlos cuando los adquirimos. “El bien sólo es bien al ser dado, y sólo me es dado si lo doy. No se dirá lo suficiente que el modo de posesión y el modo de donación corren aquí parejos: sólo hay posesión por la donación” (Chrétien, 1990: p. 271).

29 Véase Kierkegaard, *Les Œuvres de l'amour*: “cuando el deber es permanecer en deuda mutua de amor entonces este término de permanecer en deuda no es una imagen de un espíritu exaltado, una representación que uno se hace del amor, designa un acto; entonces, gracias al deber, el amor permanece cristianamente actuando, conserva la velocidad de la acción y queda por ello en deuda infinita” (XIV, 171 sq.). Entrar mucho antes que en la explicación de esta deuda infinita con Dios obligaría a tener que dar cuenta de la deuda levinasiana respecto del prójimo (el contexto de este comentario es de hecho un artículo sobre Levinas) pero también con el acuerdo heideggeriano de la deuda tematizada en el § 58 de *Ser y tiempo* (como ser-en deuda de su propia existencia). Esperamos volver un día sobre ello. Mientras tanto, en lo que a la temática kierkegaardiana de la deuda, de la falta y de la alegría se refiere, consultaremos a André Clair (2005: p. 98-106); y sobre la hipótesis de una deuda feliz (pero fuera del contexto kierkegaardiano) leeremos nuestro estudio “Reconnaissance de dette” (2013).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BREZIS, David. 1991. *Temps et présence. Essai sur la conceptualité kierkegaardienne*. Paris.
- CANULLO, Carla. *La Fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*. Torino.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1987. *L'effroi du beau*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1990. *La voix nue*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1991. "La dette et l'élection" en Emmanuel Lévinas, *Cahiers de l'Herne*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1997. *Corps à corps*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 1998. *L'arche de la parole*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2000. *Le regard de l'amour*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2000b. *L'inoubliable et l'inespéré*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2004. *Promesses furtives*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2007a. *La joie spacieuse*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2007b. *Répondre*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2008. *Sur le regard de la Bible*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2009a. *Conscience et roman I*. Paris.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2009b. *Pour reprendre et perdre haleine*. Paris.
- CLAIR, André. 1993. *Kierkegaard. Penser le singulier*. Paris.
- CLAIR, André. 2005. *Kierkegaard et autour*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1962. *Discours édifiants. La pécheresse et L'immutabilité de Dieu*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1966. *Kierkegaard vivant*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1972. *Histoire et absolu*. Paris.
- COLETTE, Jacques. 1994. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Paris.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2001. *Le Discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*. Paris.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2005. "Preliminaires" en *Nunc*, n.8, septembre.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2010. "Compte rendu de: Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives*. Paris: Grasset, 2010", *Nunc*, n° 21, juin, pp. 139-140.
- DE GRAMONT, Jérôme. 2013. "Reconnaissance de dette" en *Transversalités*, n.126, avril.
- DE LUBAC, Henri. 1959. *Paradoxes, seguido de Nouveaux paradoxes*. Paris.

- DESCARTES, René. 1973. *Notae in programma* en *Ceuvres*, Adam-Tannery, v. VIII; t. 3, ed. Alquié. Paris.
- FOREST, Philippe. 2007. *Tous les enfants sauf un*. Paris.
- GROSOS, Philippe. 2004. *L'inquête patience*. Chatou.
- GUARDINI, Romano. 1992. *De la mélancolie*. Paris. Traducción de J. Ancelet-Hustache.
- HABBARD, Anne-Christine. 1998. "Presentacion de «Cartas escogidas de Kierkegaard sobre el amor y el don»" en *Philosophie*, n.60, Paris.
- HEIDEGGER, Martin. 1927. *Être et temps*. Paris, 1985. Traducción de E. Martineau.
- HENRY, Michel. 1991. "Quatre principes de la phénoménologie" en *Phénoménologie de la vie*, t. I, *De la phénoménologie*. Paris.
- KANT, Immanuel. *Critica de la razón pura*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Dulce María Granja.
- KIERKEGAARD, Søren. 1941-1963. *Papirer en Journal*. Paris. Traducción de K. Ferlov y J. J. Gateau.
- KIERKEGAARD, Søren. 1966-1986. *Œuvres complètes*. Paris: Orante. Traducción de P. H. Tisseau y E. M. Tisseau-Jacquet.
- LACOSTE, Jean-Yves. 1990. *Note sur le temps*. Paris.
- LACOSTE, Jean-Yves. 1994. *Expérience et absolu*. Paris.
- LACOSTE, Jean-Yves. 2008. *La phénoménalité de Dieu*. Paris.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris.
- LESSING, G. E. 1778. *Une duplique* en Jacques Colette. 1972. *Histoire et absolu*. Paris.
- LUTERO, Martin. 1522. "Préface au Nouveau Testament" en *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible*. Paris, 1996. Traducción de Ph. Büttgen.
- MALANTSCHUK, Gregor. 1962. "Commentaire" en Søren Kierkegaard, *Deux discours*. Paris.
- MALQUIAS, Jean. 1971. *Søren Kierkegaard: foi et paradoxe*. Paris.
- MARION, Jean-Luc. 1997. *Etant donné*. Paris.
- MARION, Jean-Luc. 2010. *Certitudes négatives*. Paris.
- MASSON, Jean-Yves. 1998. *Onzains de la nuit et du désir*, Le Chambon-sur-Lignon.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1945. *Phenomenologie de la perception*. Paris.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris.
- PLATÓN. *Oeuvres*. Paris.

- SOMMER, Christian. 2005. *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*. Paris.
- RIQUIER, Camille et Marc Cerisuelo. 2013. "Essayer de penser au-delà de la subjectivité. Entretien avec Jean-Louis Chrétien" en *Critique*, n.790.
- TERTULIANO. *Apologétique*. Paris.
- VERGOTTE, Henri-Bernard. 1997. "La obra edificante de Kierkegaard", en *Kairos*, no.10, Toulouse.
- VIALLANEIX, Nelly. 1979. *Ecoute Kierkegaard*. Paris.